

AKARAT, HIT ÉS RÁCIÓ JESÁJÁHU LEIBOWITZ FILOZÓFIÁJÁBAN

BALÁZS GÁBOR

A modern kor és „a modern ember” számos tipológiai leírása fogalmazható meg, és ezek a jellemzések természetesen nem függetlenek a szerző modernitáshoz való viszonyától. A modernitás jelenségének egyik kritikusja, az Amerikai Egyesült Államok egyik legnagyobb hatású, a „déli eszmerendszert” képviselő gondolkodója, Richard Weaver úgy jellemezte a modern kor jellegzetes emberét, mint aki már nem hajlandó elismerni semminek a jogos létét, ha az nem az ő szándékából fakad, nem találja a fegyelem forrásait, továbbá retteg már annak a pusztaság lehetőségétől is, hogy valamiért áldozatot kell hoznia.¹ E leírásból kiindulva Jesájáhu Leibowitzot² anti-modern gondolkodónak kellene tekinteni, hiszen bölcséletének alapvető jellemzői egy heteronóm törvényrendszernek való abszolút engedelmesség, illetve a vallási élet folyamatos áldozathozatalként való felfogása. Ha azonban más szempontból közelítjük meg a modern ember fogalmát, és azt tekintjük a jellemzőjének, hogy hajlandó kritikusan viszonyulni a korábban megkérdőjelezhetetlennek tűnő alapfeltevésekhez, a hagyományos fogalmi kereteket radikálisan újraértelmezi és a korábnál nagyobb szerepet tulajdonít az egyén tudatos választásainak, akkor Leibowitzban tipikus modern gondolkodót kell látnunk.

A zsidó vallás központi intézménye a *hálákhá*, a zsidó vallásjog rendszere, amely az apró részletekbe menően szabályozza a vallásos életformát élő zsidók mindennapjait, szexuális életüktől a táplálkozásukon át a pihenőnapjaikig. A hagyomány és modernitás értékrendszerét egyaránt elfogadó vallásos ember-

¹ Weawerről magyarul lásd: Egedy Gergely: „A nominalizmus zsákutcája: Weaver a modernitás kudarcáról”, *Kommentár* 2011. 1. 94-107. o.

² Leibowitz 1903-ban, Rigában született, 1919-től a nagy hírű berlini egyetemen kémiát és filozófiát tanult. A természettudomány és a filozófia iránti kettős érdeklődése egész életében elkísérte, 1924-ben doktorált filozófiából, majd 1934-ben Svájcban orvostudományból is doktori címet szerzett. 1935-ben bevándorolt a későbbi Izrael Állam területére. A Jeruzsálemi Héber Egyetem tanáraként gyakorlatilag 1994-ben bekövetkezett haláláig tanított zsidó filozófiát, noha főállása 1970-es nyugdíjba vonulásáig a természettudományi karon volt, ahol elsősorban neurológiát, fiziológiát és szerves kémiát tanított. Magyarul olvasható tőle: Leibowitz, Jesájáhu: „Izrael állam vallási jelentősége”, *Szombat* 2001/6, 20-23. o. Az írásaiból angolul megjelent legfontosabb válogatás: Leibowitz, Yeshayahu: *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, London, 1992.

nek gyakran kell válaszolnia a kérdésre: miért nem irracionális vallásos életformát folytatni olyasvalaki számára, aki az élet minden egyéb területén a józan ész szabályai szerint él? Más megfogalmazásban ez a kérdés úgy is feltehető, hogy mire alapozhatja a ráció és a kritikai gondolkodás korában egy modern ember a vallásos hitét? Leibowitz filozófiájának egyik központi problémáját jelentik e kérdések, és ebből a szempontból mindenképpen a modern zsidó vallásfilozófia jelentős alakjának tekintendő. Bölcséletének egyik legmodernebb eleme, hogy a vallásos gondolkodásból igyekezett teljesen kiszorítani a metafizikát³, és a hitet nem a ráció segítségével felfogható és elemezhető tényekre, hanem az ember pszichéjének egy másik faktorára, az akaratra igyekezett alapozni. Írásomban kísérletet teszek ész, hit és akarat összefüggéseinek bemutatására Leibowitz filozófiájában. Tanulmányom első részében azt vizsgálom, hogy Leibowitz gondolkodása hogyan reagál a modern tudományok eredményeire és teóriáira, amelyek megkérdőjelezték azokat a nézeteket, amelyek a premodern korokban lehetővé tették a vallás és a ráció összeegyeztetését. Megvizsgálom Leibowitz hogyan kerüli el, hogy a hitet a természettudományokra, a Szentírás filológiai hitelére vagy a történelemből hozott érvekre alapozza. Írásom második fő részében pedig azt fogom bemutatni, miként értelmezte újra Leibowitz a hit fogalmát, és hogyan tette annak alapjává az ész helyett az akaratot.

A TERMÉSZETTUDOMÁNY SZEREPE LEIBOWITZ VALLÁSOS GONDOLKODÁSÁBAN

Peter Berger a modernitás jellegzetességeit elemző műveiben sokszor hívta fel rá a figyelmet, hogy a kor emberének életét a ráció uralja, és ez az alapattitűd kihat a vallás területére is.⁴ A modernitás egyik legfontosabb szellemi forrása, a francia felvilágosodás, a tudomány mindenhatóságába vetett bizalom attitűdjét hagyta meg egyik örökségeként, és ez a hozzáállás tovább élt a 19. század és a 20. század bölcselői jelentős részének gondolatvilágában is. E kulturális attitűd elterjedésének egyik mellékhatásaként

³ Erről lásd: Sagi, Avi: „Yeshayahu Leibowitz - a breakthrough in Jewish philosophy: religion without metaphysics”, *Religious Studies* 33. 1997. 203-216. o.

⁴ Lásd például: Berger, Peter: *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, Garden City, NY, Doubleday, 1969. idem: *A rumor of angels: modern society and the rediscovery of the supernatural*, Garden City, NY, Doubleday, 1970. A korszak hasonló jellegzetességeit hangsúlyozza a modern-ortodoxia egyik legjelentősebb képviselője, a brit főrabbi: Sacks, Jonathan: *One People – Tradition, Modernity and Jewish Unity*, London, Littman Library, 1993.

számos vallásos gondolkodó igyekezett megtalálni az összhangot a tudomány és a vallás tételei között.⁵

Élete nagy részében Leibowitz elsősorban természettudósként tevékenykedett, tudományfilozófiai nézeteit tekintve a legkeményvonalasabb pozitivistákhoz tartozott, akinek optimizmusa a tudomány lehetőségeit illetően példaértékű:

„A tudomány és csak a tudomány válaszol meg minden kérdést, amely a tudományok metodológiája szerint kerül megfogalmazásra. A tudomány keretén belül semmilyen kérdés nem marad megfejtetlen, és e kérdések megoldása semmilyen más területről nem várható.”⁶

Ennek alapján akár az is elképzelhető lenne, hogy Leibowitz is csatlakozik a tudomány és vallás összeegyeztethetőségét hirdetőkhöz, azonban ebben a kérdésben egészen más, és meglehetősen radikális álláspontot képviselt:

„Napjainkban nincs olyan része a tudmánynak, amely közös lenne az emberi gondolkodásnak a dolgok értelmét kereső részével. [...] Számunkra nem létezik a tudomány középkori értelemben vett 'világa', amelyben a tudomány és a vallás összetalálkoznak, napjainkban e területek se nem ütköznek, se nem támogatják egymást, hanem egyszerűen idegen területek.”⁷

Leibowitz filozófiájának egyik talán legfontosabb eleme volt a szigorú distinkciók megfogalmazása és az olyan területek elválasztása, amelyeket a premodern gondolkodás rendszeresen összekapcsolt, például a tudomány és vallás (és ezen belül hit és az ismeretek), a vallás és erkölcs, a tények és az értékek világa.

Nem a modern kor újítása volt, hogy a gondolkodó ember ésszerű érveket keres Isten léte, a hagyomány hitelessége, vagy a személyes vallásos meggyőződés igazolására; a középkori filozófia jelentős része saját kora tudományos kritériumainak megfelelő érvek keresésével foglalkozott. E tekintetben az egyik jelentős különbség a modern és premodern ember között abban van, hogy milyen érveket tart elfogadhatónak, hiszen azon érvek nagy része, amelyek plauzibilisnek, metodológiailag helyesnek, illetve meggyőzőnek tunktek korábban, tarthatatlanná váltak az újkori tudomány feltételezéseit és metodológiáját elfogadó ember számára.

⁵ E tendencia jó példája látható a zsidó bölcséletben az alábbi kötetben: Carmal, Aryeh és Domb, Cyril (szerk): *Challenge – Torah views on science and its problems*, London, Jerusalem, Feldheim, 1976. Szintén érdekes kortárs próbálkozás a modern elméleti fizika és a bibliai teremtetéstörténet harmonizációjára: Aviezer, Nathan: *In the beginning: Biblical creation and science*, Hoboken, N. J., Ktav, 1990.

⁶ Leibowitz, Jesájáhu: *Jáhádut, háám hájehudi umdinát Jiszráél*, Tel Aviv, Schoken, 1979. 364. o., (A továbbiakban: *Jáhádut*.)

⁷ *Jáhádut* 381.

Ahogy Leibowitz több helyen is leszögezte írásaiban, a modern természettudomány kialakulásában döntő fontosságú lépés volt, hogy mindent a *causa efficiens* szempontjából vizsgált, és teljességgel figyelmen kívül hagyta a klasszikus tudomány által elfogadott *causa finalist*. A modern tudomány világa azzal foglalkozik, hogy a természet világában milyen okból történnek a dolgok, és tagadja, hogy a természeti erők működésében lenne célszerűség.⁸

A középkor felfogása szerint az arisztotelianus világkép megfelelt a tudományosság kritériumainak és Ábrahám hitéről szólva Maimonidész még a tudománytalanság vádjá nélkül írhatta a következőket:

„Amikor elválasztott [értsd: Ábrahám anyja tejétől, azaz kb. három éves korában – B.G.] elkezdett elmélkedni – bár még gyerek volt – és éjjel-nappal gondolkodott. Csodálkozva kérdezte: hogyan lehetséges, hogy ez a bolygó ilyen törvényszerűen viselkedik, és nincs irányítója? Ki mozgatja vajon? Hiszen az lehetetlen, hogy önmaga legyen mozgásának oka! Nem volt tanítója, aki elmondta volna neki, hiszen az ostoba bálványimádók között élt Úr-Kászdímban [...] végül felfedezte az igazság útját és az igazságosság ösvényét a józan esze segítségével, és felismerte: csak egy Isten van, és Ő a bolygó irányítója, Ő teremtett mindent és Rajta kívül nem istenség semmilyen létező.”⁹

A középkori szemlélet szerint a természet törvényeinek megfigyelése segítségével megismerhető nemcsak a fizika, hanem a metafizika világa is, és érvényes megállapításokat tehetünk a világ teremtőjére és a teremtés céljára is. A modern tudomány elterjedése azonban megrendítette a teleologikus világképet, és egyre kevesebben fogadták el a feltevést, hogy a világ működése bizonyítékként szolgálhat Isten létére. Eliézer Goldman, Leibowitz egyik tanítványa-kritikusa, az alapvető szemléleti változást így fogalmazta meg: „Nincs semmilyen célszerűség a természet működésében felismert törvényszerűségekben. A modern természettudomány akkor vált lehetségessé, amikor a tudósoknak sikerült legyőzniük azt a tendenciát, amely a természeti folyamatot egy adott célra irányuló folyamatként fogta fel [...] ebből az következik, hogy bár a hívó továbbra is Isten művének tekintheti a természetet, de be kell látnia, hogy logikai szempontból a természet ismeretéből nem lehet Isten megismerésére következtetni.”¹⁰

Leibowitz élesen elválasztotta a természettudományok világát a vallás és a filozófia világától, hiszen míg az előző csak a dolgok közötti funkcionális kapcsolatot vizsgálja, addig az utóbbiak a világ létének értelmét kutatják.¹¹

⁸ Leibowitz, Jesájáhu: *Bén mádá lefiloszofijá*, Jeruzsálem, Akademon, 2002. 294. o. (A továbbiakban: *Bén mádá*)

⁹ Maimonidész: *Misné Tórá*, Hilkhot Ávodát Kochávím 1:3

¹⁰ Goldman, Eliezer: *Mechkárím vejjunim*, Jeruzsálem, Magnes, 1996. 341. o.

¹¹ *Bén mádá* 294. o.

Mivel a két terület alapvetően más kérdésekre keres választ, a tudományos ismeretek révén a tényekről szerzett tudás és a vallási ismeretek között nem lehet semmilyen kapcsolat.

„Ha információt nyerünk a tudományból, akkor az a hit és az értékeink szempontjából indifferens lesz. Akinek tudatát Isten előtti státusza határozza meg, annak a világa nem az a világ, amelyben a világról nyert információ a domináns elem. [...] A vallásos hit alapja nem adott tények tudása, hanem a vallásos ember döntése.”¹²

A különbség nemcsak a tudományos és a vallási ismeretek eltérő természetében van. A tudomány területe az ismeretek világa, Leibowitz szerint viszont a tényekről szerzett ismeretek általában (beleértve tudományos ismereteket is) irrelevánsak az értékekhez kapcsolódó – így például a vallási – döntések meghozatalakor, hiszen az értékek kiválasztása és a tények ismerete közötti összefüggés egyáltalán nem szükségzerű:

„A nagy hittel rendelkezők [...] pontosan tudták, hogy a tényekre vonatkozó semmilyen információnak nincs ahhoz ereje, hogy az embert rávegye a Tóra és a parancsolatok megtartásának magára vállalására, és még ha megdönthetetlen bizonyítékot kapna is arról, hogy Isten teremtette a világot, akkor is teljesen elképzelhető lenne, hogy ne fogadja el magára nézve kötelezőnek az Örökkévaló szolgálatát.”¹³

Leibowitz állítása több részre bontható. Első lépésben azt mondja: tegyük fel, hogy a Tóra valóban faktuális információkat közöl, köztük azt, hogy Isten teremtette a világot. Második lépésben gondoljunk bele, hogy milyen normatív következménye van a döntéseinkre egy tény ismeretének, és könnyű lesz belátni, hogy például egy adott törvény betartására vagy megszegésére vonatkozó döntésünket nem szükségszerűen befolyásolja, hogy pontos ismerettel rendelkezünk a törvényhozó kilétéről és érdemeiről. Ha a tehát a Tóra ugyanolyan jellegű, (azaz faktuális) információkat közöl velünk, mint a tudomány, akkor ezek az információk, amelyek tudása a kognitív területhez tartozik, nem kényszerítő erejűek akaratunkból származó (azaz a konatív területhez tartozó) döntéseink meghozatalakor.

Leibowitz nem elégedett meg annak leszögezésével, hogy a tények ismerete nem kényszeríti ki döntéseinket, hanem igyekezett megcáfolni magát a feltevést is, miszerint a Tóra mondatait tények közléseként kellene értelmezni. Még ha néha úgy tűnik is, mintha a kinyilatkoztatást tartalmazó Szentírás a világ eredetéről és annak működéséről közölne („tudományos”) ismereteket, ez pusztán félreértés:

¹² *Jáhádut* 380. o.

¹³ Leibowitz, Jesájáhu: *Sévá sánim sel szichot ál párását hásávuá*, Izrael, magánkiadás, 2000. 5. o.

„A Tóra nem szándékozik a természetes valóság területre vonatkozó ismereteket közölni velünk. [...] Van, aki komolyan elképzelhetőnek tartja, hogy Isten [...] az ember kisegítő eszköze legyen a természet megismeréséhez az olyan esetekben, amikor az ember híján van a szorgalomnak vagy a képességeknek ahhoz, hogy saját erejéből ismerje meg a világot? [...] Isten nem a természetben, hanem a Tórában nyilatkozik meg; a Tóra pedig a dolgok értelmével és a célokkal foglalkozik, nem pedig a természettel.”¹⁴

Az információk az ember szükségleteihez tartoznak, hiszen az életben maradás feltétele bizonyos ismeretek megszerzése. Az információszerzés az élet legitim része, ezt Leibowitz sem vitatja. A vallás azonban az életnek nem a szükségszerű részéhez tartozik, sőt Leibowitz szerint a valódi vallásosság csak ott kezdődhet, ahol a tények – azaz a szükségszerűségek és a szükségletek – birodalma véget ér. A vallás feladata nem lehet az ember szükségleteinek kielégítése, és Leibowitz filozófiájának alapvető fontosságú elemévé tette a distinkciót a „követelő” és az „ajándékozó” vallás között.¹⁵ A követelő vallások híve nem várhatja sem testi, sem lelki igényeinek és szükségletének kielégítését Istentől, hiszen Isten nem tartozik semmivel az embernek¹⁶.

„A vallásos ember úgy látja magát Isten Tórája előtt, mint akinek követelést nyújtanak be, és nem úgy, mint aki követelőzhet. Nem várja el, hogy a Tóra **ismerettel** lássa el, hanem tudomásul veszi, hogy az ő kötelessége '**az Örökkévalót elismerni**', azaz: magára vállalni az Istenszolgálatot. Ez a Tóra egészének, a látszólag informatív részeknek is a célja.”¹⁷

¹⁴ *Bén mádá* 299. o.

¹⁵ „A vallásosság két fajtáját különböztetjük meg: van olyan vallás, amelynek az alapját értékek és hitelvek adják, és ezekből következik bizonyos cselekedetek kötelező mivolta, illetve van olyan vallás, amelynek az alapját a parancsolatok és a cselekedetek képezik, és ezek létén nyugszanak értékek és kognitív tartalmak is. 'Az értékek és a hittételek vallása' *ajándékozó vallás*, amely segédeszközként szolgál az ember spirituális szükségleteinek kielégítéséhez és lelke viaskodásainak megnyugtatósához; e vallás célja az ember, és benne Isten ajánlja fel szolgálatait az ember számára. Aki elfogadja magára nézve ezt a vallást, az a megváltott ember. 'A parancsolatok vallása' *követelő vallás*. Az emberre kötelességeket és feladatokat ró, és őt magát segédeszközzé teszi egy olyan cél megvalósításához, amely nem az emberben ölt formát. E vallás kizárólag a kötelesség teljesítéséből fakadó megelégedettséget tudja az embernek felkínálni. Aki ezt a vallást választja, az olyan ember, aki Istenét szolgálja, magáért az istenszolgálatért – azért mert csak Ő érdemes arra, hogy szolgálják.” *Jáhádut* 22–23. o. Erről bővebben lásd: Balázs Gábor: „A lelkiismeret mint bálvány – egy fejezet a 20. századi zsidó filozófiából”, In. Laczkó Sándor (Szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz: A lelkiismeret*, Szeged, 2006. 93–108. o.

¹⁶ Az „Isten nem tartozik semmivel” gondolat a hit egyik leibowitzi definíciójában is visszatér: „Az embernek van feladata: Istent szolgálni. Istennek azonban semmilyen feladata sincs az emberrel kapcsolatban – ez a hit!” Leibowitz, Jesájáhu: *Ál olám umhuo*, Jerusálaim, Keter, 1992. 146. o. (A továbbiakban: *Ál olám*.)

¹⁷ *Bén mádá* 299. o. Kiemelés az eredetiben.

Ebből az idézetből világos: mivel a Tóra egészének kizárólag az a funkciója, hogy az ember megismerhesse belőle Istennel kapcsolatos kötelességeit, és a Tóra soha nem az ember szükségleteit hivatott kielégíteni, ezért alapvetően helytelen az a korábbi hipotézis, hogy a Tóra kijelentései értelmezhetőek tényekre vonatkozó információkként.

Leibowitz álláspontjának hihetőségét némiképpen gyengíti, hogy például a Genézis könyvének első fejezete olvasásakor magától értetődőnek tűnik: a Szentírás mégiscsak az olvasó tudtára akar adni bizonyos információkat. A teremtéstörténetet nehéz máshogy értelmezni, mint a világ eredetéről és keletkezésének okáról szóló információk halmazát, még akkor is, ha a bibliai narratíva nem felel meg a tudományos leírásoktól elvárható kritériumoknak. Tekintve, hogy ennek az interpretációnak kihívásnak természetesen Leibowitz is tudatában volt, nem meglepő, hogy ő is vállalkozott a Biblia első szavainak („Kezdetben teremtette Isten...”) értelmezésére.

„A Tóra első verse semmilyen más módon nem értelmezhető, mint annak közlése, hogy mi az ember státusza Isten előtt, hiszen a vallási kontextuson kívül e szavak érthetetlenek. [...] A 'kezdetben' szó az emberi gondolkodás által felfogott világ semmilyen kifejezésre vagy fogalmára nem fordítható le, hiszen, – legalábbis Kant után – minden filozófiai alapismeretekkel rendelkező személy tudja, hogy az idő (és a tér) végességének vagy végtelenségének a világ leírásaként történő fogalmi analízise antinómiákhoz és paralogizmusokhoz vezet, és ezért aztán az idő végességének vagy végtelenségének kérdésére adott válaszok értelmetlenek számunkra. [...] A 'teremtés' fogalma sem állítható párhuzamba semmilyen tapasztalatunkkal és olyan fogalmunkkal, amelyet az általunk felfogott valóságból merítünk, és ezért a valóság leírásaként e kifejezés is értelmezhetetlen számunkra. Nem tudom, mit jelent a 'teremt' ige, hiszen egyetlen kontextusban ismerem: 'Kezdetben teremtette Isten...' – ennek későbbi teológiai értelmezése pedig a *creatio ex nihilo*, ami semmit sem mond nekem, hiszen én csak a valaminek valami másból történő létrehozásának fogalmát ismerem és értem. A 'teremtés' nem 'alkotás' az alkotás fogalmának semmilyen formájában, hiszen valaminek a semmiből történő megteremtése nem szerepel a tudatom által ismert fogalmak között. [...] Mit akar hát a Tóra közölni velünk? Nem marad más választásunk, mint hogy úgy értelmezzük a 'kezdetben teremtette' kifejezést, mint amely arra szólítja fel az embert, hogy elismerje a világ semmi mivoltát Isten nagyságával szemben: a világ (az ég és a föld) – nem Isten! Ez az ateizmus és a panteizmus lényegének tagadása.”¹⁸

A leibowitzi értelmezés szerint a teremtés bibliai története tehát nem a világ eredetét hivatott megismertetni az emberrel, hanem a Teremtő és

¹⁸ Jáhádut 340-341. o.

teremtett entitások közötti distinkciót. Ez a (vallási és nem tudományos) ismeret teremti meg a (vallási) alapot arra, hogy az ember felismerhesse helyét a világban az Örökkévalót szolgáló lényként. A Tórából nyerhető információk kizárólag abból a szempontból „hasznosak”, hogy a vallásos ember rajtuk keresztül ismeri meg helyét Isten előtt. Mivel az ember a világ része, így státusza épp olyan, mint az égé és a földé: elhanyagolható fontosságú Isten nagyságához képest.

Összefoglalásként elmondhatjuk tehát, hogy Leibowitz szerint az ismeretek világával foglalkozó természettudomány és az érték-centrikus döntések világához tartozó vallás nem erősíthetik vagy gyengíthetik egymást, hiszen az emberi lét egészen más területeivel foglalkoznak, amelyek között nincs, és *per definitionem* nem is lehet semmilyen kapcsolat.

A TÖRTÉNELMI ISMERETEK ÉS A VALLÁS KAPCSOLATA

A zsidó vallás szempontjából valójában nem a modern természettudományok eredményei jelentik a legkomolyabb kihívást, hiszen a teremtéstörténetet számos klasszikus zsidó kommentátor¹⁹ is inkább metaforaként és nem tényyszerű beszámolóként értelmezte, így a zsidó hermeneutikai hagyomány ismeretében könnyen indokolható a bibliai szöveg nem szó szerinti értelemben való interpretációja. A kulturális antropológusok által végzett megfigyelések során gyakran megállapítják, hogy a zsidó vallás mindennapjaiban a gyakorlati vallástörvény, a *hálákhá* megtartása sokkal intenzívebben érzékelhető szerepet játszik, mint a hittételekhez való hűséges ragaszkodás.²⁰ Ez a megfigyelés igaz, de nem lehet elfeledni, hogy a zsidó vallásgyakorlat nem légtüres, hittől független vallási térben zajlik. Igaz, hogy a vallásukat gyakorló zsidók nagy része nem hangsúlyozza a parancsolatok teljesítése előtt cselekedeteinek dogmatikai hátterét²¹, de ezzel együtt vallásos életformájának az a meggyőződése ad végső értelmet, hogy a parancsolatok teljesítésével Isten akaratának tesz eleget. A legtöbb vallásos ember számára a vallásgyakorlat

¹⁹ Például R. Slomo ben Jichák (Rási) és Ábrahám ibn Ezra.

²⁰ Lásd például: Vincze Kata Zsófia: *Visszatérők a tradícióhoz*, L'Harmattan, Budapest, 2009. 19-25. o.

²¹ A parancsolatok teljesítésének jelentős része előtt a *hálákhá* előírja az adott tevékenységre vonatkozó áldás elmondását. Ez azt a célt szolgálja, hogy a cselekvő ne mechanikusan, hanem az istenszolgálat intenciójával cselekedjen. Mind a helyes intenció, mind a cselekedet szükségesek ahhoz, hogy egy parancsolat teljesítése valósi szempontból tökéletes legyen. (Ez természetesen csak részben oldja meg a problémát, hiszen maga az áldásmondás is automatizmussá válhat, de az áldásmondás elrendelése akkor is azt bizonyítja, hogy a *hálákhá* szerinti vallásgyakorlat ideális esetben nem mechanikus.)

értelmét vesztené a teológiai meggyőződés nélkül, miszerint a Tóra (és annak interpretációja) hitelesen közvetíti Isten akaratát. Ebből következően a hittételek szerepe nem hagyható figyelmen kívül, még akkor sem, ha a vallásos zsidók megfigyelésekor ezek elfogadását sokszor reflektálatlan és intellektuális szempontból nem túlzottan szofisztikált szellemi folyamatként írhatjuk le. Mivel a Tóra isteni eredetébe vetett hit adja a vallásgyakorlat alapját, a hagyomány hitelességének igazolása kritikus fontossággal bír.

Az elmondottak fényében nem meglepő, hogy a zsidó hagyomány egyik sarkalatos – noha nem minden részletében teljesen egyöntetűen elfogadott – hittétele, hogy a Tóra egészét (vagy majdnem egészét) Isten nyilatkoztatta ki Mózesnek, és a Tóra szövege az i.e. 14. századtól kezdve változatlan.²² A zsidó vallásos világnézet biztosnak tűnő alapjai akkor rendültek meg, amikor a hagyomány elfogadásának klasszikus igazolásait a klasszikafileológia tudományos kritériumainak megfelelő, vagy azoknak legalábbis megfelelni szándékozó szempontok vizsgálatára alá vették. A szentírás isteni eredetét a premodern korban a zsidó (és a keresztény) értelmiség kulturális konvencióként fogadta el, és a hagyomány hitelességét sokszor a hagyomány átadási folyamatának megbízhatóságára próbálta alapozni. Tipikus példa erre a 11. században élt rabbi Jehudá Hálévi, aki azt, hogy a sivatagi vándorlás során Isten valóban mannával táplálta Izrael népét a következő érveléssel bizonyítja:

„Azt nem lehet cáfolni, ami negyven éven át folytatódik hatszázezer ember és a hozzátartozóik előtt.”²³

A Felvilágosodástól kezdve egyre több tudományos eredmény vagy teória megkérdőjelezte e korábbi feltevés helyességét, egyre kevésbé volt elfogadott a hagyomány hitelességének magából a hagyományból történő igazolása. A 18-19. századtól kezdve a Bibliára is egyre szélesebb körben kezdték alkalmazni a klasszikafileológia szövegkritikai módszereit, és ennek következtében elterjedt nézetté vált, hogy Mózes öt könyvének több, különböző korokban élő szerzője, illetve szerkesztője volt. A Szentírás „evolúciójának” elmélete sokak hitét rendítette meg, mint ahogy az evolúció teóriája sokak számára aláásta a világ teremtésébe vetett hitet, és a Szentírás eredetének kérdése kritikus fontosságúvá vált. Írásom előző részében igyekeztem megmutatni, hogyan próbálja Leibowitz vallási szempontból semlegesíteni a természettudományos eredményeket. Felvetődik azonban a kérdés: vajon a történelmi tények²⁴ sem bírnak semmi fontossággal vallási szempontból?

²² A hittétel részleteiről lásd: Shapiro, Marc B.: *The limits of Orthodox theology*, Oxford, Potland, Littman Library, 2004. 91-121. o.

²³ Jehudá Hálévi: *Kuzári* 1.86, Piliscsaba, Avicenna Közép-Kelet Kutatások Intézete, 2004. 19. o. (Maróth Miklós fordítása)

²⁴ A fontosság kedvéért érdemes leszögezni: a Tóra eredetére nézve a klasszikafileoló-

E kérdésre Leibowitz válasza egyértelmű:

„A történelmi tények [...] vallási szempontból irrelevánsak. Semmilyen történelmi eseménynek nincs vallási szempontból jelentősége, hacsak nem a vallásos tudat megnyilvánulását tükrözi, azaz az adott dolog annak következménye, hogy a cselekvők vallásos meggyőződését – Isten elismerését és szolgálatának szándékát – tükrözik tetteik.”²⁵

Leibowitz álláspontját nem az teszi újszerűvé, hogy a korábban elfogadott igazolási módszerek helyett keresett új metódust. Bölcséletének eredetiségét az adja, hogy radikálisan újraértelmezte a Tórában található „vallási tények-re” (pl. „Isten teremtette a világot”, „Isten a Szináj hegyen kinyilatkoztatta a Tórát Mózes előtt” stb.) vonatkozó kijelentéseket. A zsidó hagyomány szempontjából különlegesen fontos „Isten adta a Tórát” kijelentés Leibowitz szerint nem azt jelenti, amit a hagyományos értelmezés sugall, tudniillik: egy héberül JHVH-nak nevezett transzcendens entitás (rejtélyes okokból kifolyólag) érdeklődik egy Ábrahám nevű pásztor biológiai leszármazottaitól álló embercsoport szexuális és gasztronómiai szokásai iránt, és ezért többek között az e területekre is kiterjedő Tóra elnevezésű írott és szóbeli életvezetési útmutatóval látta el az említett csoport tagjait. A fenti kijelentés Leibowitz alternatív értelmezése szerint, pusztán annyit közöl velünk:

„A Szináj hegyi kinyilatkoztatás azt jelenti, hogy a parancsolatok elfogadásra kerültek.”²⁶

Leibowitz értelmezésében az „Isten adta a Tórát” mondat, amelynek alanya Isten volt, radikálisan átértelmeződött, és azt jelenti: a hívők szabad akaratuk szerint elfogadják a Tórát, amelyet isteni eredetűnek tekintenek.²⁷ A vallásos ember aktivitásának két síkja van: egyfelől jelenti a parancsolatok gyakorlatban történő megtartására vonatkozó döntés meghozatalát, másfelől pedig jelent egy „interpretatív mentális aktust”, mely során a hívő úgy dönt, hogy isteni eredetűnek tekinti a Tóra előírásait.

gusok nem tényeket közölnek, hanem valószínűsíthető feltevéseket állítanak. Ez azonban nem befolyásolja lényegesen egy vallásos zsidó helyzetét: ha ragaszkodik a Tóra egésze mózesi eredetének tételéhez, akkor egy olyan feltevés elfogadására kényszerül, amelyet valószínűtlenként vetne el minden más vallás alapidokumentumára vonatkozóan.

²⁵ *Jáhádut* 92. o.

²⁶ Leibowitz, Jesájáhu: *Emuná, historijá veárákhim*, Jeruzsálem, Akademon, 1982. 154. o. (a továbbiakban: *Emuná*)

²⁷ Leibowitz értelmezésének vannak középkori elődei (többek között Maimonidész), abban hogy radikálisan tagadta a pozitív attribútumok Istenre vonatkoztatását, és minden mondatot reinterpretált, amelynek eredetileg Isten volt az alanya.

A premodern felfogás szerint a vallásos életforma vállalását az igazolja, hogy a hagyomány hitelesen bizonyítja: a Tórát Isten adta. A modern ember számára ez az igazolás metodológiai szempontból nem tartható: a hagyomány állításait a hagyomány létének tényéből nem lehet érvényesen bizonyítani. Leibowitz álláspontja nem a hagyományos igazolási eljárások kritikája miatt újszerű, hanem attól, hogy szerinte még ha lehetne is biztos ismeretet szerezni Istenről, és még ha megdönthetetlen bizonyítékok állnának is rendelkezésünkre a Tóraadás narratívájának tényyszerűségéről, ez az ismeret akkor is irreleváns lenne a vallásos ember szempontjából. A vallásos ember döntése minden ténytől független kell, hogy legyen; nem azért tartja meg a Tóra előírásait, mert rendelkezik azzal a történelmi ismerettel, hogy Isten adta, hanem mert ezt a döntést hozta.

Leibowitz radikális értelmezése szerint a Tóraadás valójában csak azt jelenti, hogy a zsidó nép – egy része – eldöntötte, hogy kötelezőnek tekinti magára nézve a Tóra parancsainak teljesítését. Ezzel a kijelentéssel Leibowitz a parancsoló és a megparancsolt közötti distinkciót észrevétlenné halványította. A vele szemben megfogalmazott egyik kritika szerint Isten teljesen hiányzik ebből a vallásosságból, amire Leibowitz azt válaszolhatná, hogy egyrészt „Isten a világból is hiányzik”, másrészt viszont a vallásos ember életében éppen azért „van jelen”, mert minden cselekedetének intenciója Istenre irányul, és az istenszolgálat szándéka ad értelmet tetteinek.

Leibowitz a kinyilatkoztatás kérdésében is következetesen ragaszkodott gondolkodásának két alapvető fontosságú eleméhez: a kognitív és a konatív szféra dichotómiájához²⁸, illetve az isteni abszolút transzcendenciához. Az első alapelvből következik, hogy mint semmilyen tény, így egy adott történelmi esemény (például a kinyilatkoztatás) ismerete sem lehet hatással a hitre, hiszen még ha biztosak vagyunk is a kinyilatkoztatás megtörténtében, ennek az ismeretnek akkor sincs kényszerítő ereje arra vonatkozóan, hogy betartsuk a kinyilatkoztatásban közölt parancsokat, hiszen ez szabad, az akarat által meghatározott döntés függvénye. Az igazi hívő belátja, hogy semmilyen ismerete nem lehet Istenről,²⁹ így a szavak hétköznapi értelmében az a mondat sem jelent számára semmit, hogy „Isten adta a Tórát”. A világra vonatkozó semmilyen ismeret nem lehet releváns a világtól esszenciálisan

²⁸ Erről lásd részletesen: Kalakh, Meir: *Jesájáhu leibowitz: bén kognitívi lákonátívi*, Ramat Gan, Bar Ilan University Press, 2000.

²⁹ Leibowitz álláspontja itt a késői Wittgenstein nézeteit is idézi, aki szerint az Isten szó használatából első sorban annak kell kiderülnie, hogy mit NEM értünk alatta. Vö: Wittgenstein, Ludwig: *Lectures and conversations on aesthetics, psychology, and religious belief*. (Compiled from notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor. Edited by Cyril Barrett.) Berkeley, University of California Press, 1972. 59. o.

különböző Istennel kapcsolatban, így az embernek csak egy választása marad: eldönteni, akarja-e szolgálni Istent, vagy nem.³⁰

Ezen a ponton érdemes megemlíteni, hogy Leibowitz álláspontját alátámasztani látszik a bibliai narratíva: Izrael fiainak az egyiptomi kivonulás és a Szináj hegyi kinyilatkoztatás után semmilyen kognitív kétsége nem lehetett Isten hatalmáról vagy akaratáról, de mégis engedetlenek voltak, és számos bűnt elkövettek (például az aranyborjú imádását).

A HIT, MINT AKARAT

Leibowitz a *Hit, történelem, értékek* című könyvét nyitó írás kezdetén a következőket olvashatjuk:

„Nem ismerek a hithez vezető utakat, csak magát a hitet ismerem. A 'hithez vezető utak' kifejezés azt a nézetet sugallja, hogy a hit egy a – természeti, történelmi vagy mentális - valóság bizonyos adatai ismeretében a gondolkodó ember által levont következtetés. E felfogás szerint e következtetéshez az ember elvezethető az adatok megismerése és elemzése által. Ezzel szemben én a hitben nem következtetést látok, hanem az értékekre vonatkozó akarati döntést, amely – mint minden értékekre vonatkozó döntés – olyan kötelesség, amelyre az ember önmagát kötelezi, és amely nem következik semmilyen, az ember tudomására hozott információból. Másként fogalmazva: a hit a mentális szférának nem a kognitív, hanem a konatív részéhez tartozik. A hit nem tanítható [...] Az ember eldöntheti: magára veszi Isten és a Tóra parancsolatainak jármát, vagy elutasítja azt, de nincs olyan módszer, amellyel ezt a döntést befolyásolni lehetne.”³¹

A zsidó hitnek ezek szerint két összetevője van: az első az ember megindokolhatatlan döntése, miszerint a *per definitionem* megismerhetetlen Istent a zsidó hagyomány által megszabott módon, azaz a Tóra parancsolatain keresztül minden „evilági” érdektől függetlenül akarja szolgálni. A második összetevő: a parancsolatoknak az istenszolgálat intenciójával történő betartása a gyakorlatban.

Avi Sagi a leibowitzi bölcelet „kopernikuszi fordulatanak” nevezte a hit fogalmának radikális újraértelmezését. Mint írásom korábbi részében bemutattam, e fordulat első fázisa destruktív. Leibowitz első lépése a hagyományosan elfogadott igazolási eljárások „dekonstrukciója” volt. A vallási tények (pl. a teremtés vagy a Tóraadás) elsődleges jelentésének alapvető ártértelezésével lehetetlenné tette, hogy a hitet ezekre alapozzuk. A dekonstrukció

³⁰ Erre Leibowitz is előszeretettel hivatkozott. lásd pl.: *Emuná* 144. o.

³¹ *Emuná* 11. o.

ezzel párhuzamosan zajló másik lépése a teológia lehetőségének megszüntetése: minden Istenre vonatkozó kijelentést vallási szempontból illegitimnek nyilvánított, és ezzel elérte, hogy rendszerében az ideális hívő gondolkodásának Isten semmilyen formában se lehessen a tárgya:

„A hívő igyekszik minimális mértékre szorítani Istenre vonatkozó gondolatait, hiszen Istennek nincs semmilyen felfogható formája, és a hívő ezért vallásos tudatát arra irányítja, hogy saját magát Isten felé kötelességekkel bíró lényként lássa.”³²

A kopernikuszi fordulatnak van azonban konstruktív fázisa is: Leibowitz nem a hit lehetetlenségét akarta bizonyítani, hanem új, pozitív értelmet keresett az olyan hagyományos fogalmak számára, mint Isten szeretete és az Istenben való hit.

„Az Istenben való hitnek és Isten szeretetének nincs más tartalma, mint az, hogy az ember magára veszi az égi ígát, azaz kötelezőnek tekinti magára nézve a Tóra és parancsolatainak megtartását.”³³

Leibowitz a hitet az istenszolgálattal azonosította, ami viszont a zsidó vallás klasszikus értelmezési keretében a parancsolatok megtartásával egyenlő, így a hit teljes egészében megszűnt a kognitív szférához tartozó faktorként, viszont újraértelmeződött az akarat aktusaként. Mivel a parancsolatok ismerete szükséges az istenszolgálathoz, ezért a hit egyetlen megmaradó kognitív komponense a zsidó jog ismeretéhez kapcsolódik, de az sem más, mint az a technikai tudás, amely az előírások betartásához szükségeltetik. Leibowitz rendszerében az istenszolgálat szándéka önmagában, a vallás gyakorlata nélkül, értelmezhetetlen, hiszen Leibowitz magát a zsidó vallást kizárólag a vallási parancsolatok keretén belül volt hajlandó értelmezni.

„A zsidó vallást institucionalista vallásként határozzuk meg, nemcsak abban az értelemben, hogy intézményei vannak, hiszen az intézmények minden vallásban megtalálhatóak, hanem abban az értelemben is, hogy ezek az intézmények – azaz a gyakorlati parancsolatok – jelentik a zsidóság szempontjából magát a vallást, és a zsidó vallás ezeken az intézményeken kívül egyáltalán nem is létezik.”³⁴

³² *Jáhádut* 40. o.

³³ *Jáhádut* 343. o.

³⁴ *Jáhádut* 14. o.

ÖSSZEFOGLALÁS

Leibowitz nézetei a hitről nem feltétlenül hatnak teljesen újszerűen az európai filozófia ismerőinek. A hit, amely nem konklúzió, hanem döntés eredménye; az életformaként és alapvető diszpozícióként értelmezett hit, amely semmilyen külső szempont szerint nem bizonyítható vagy cáfolható, idézi a késői Wittgenstein és a poszt-wittgensteiniánus irányzat gondolkodását. A vallásos élet választása, noha e döntést nem indokolják alá világról szerzett ismereteink, a szubjektivista „ugrás” az élet külső körülményei által behatárolt területről a belső világ felé pedig Kierkegaard hitét idézi³⁵, bár az ő hit értelmezésével ellentétben Leibowitz hite még Isten szubjektív megszólítását sem tette lehetővé.

Noha Leibowitz tagadhatatlanul vonzó eleganciával küszöböli ki a vallásos elkötelezettség racionális alapon történő megkérdőjelezését, de nehéz figyelmen kívül hagyni, hogy a reális, létező vallásos emberek általában egyáltalán nem önkényes döntésként, hanem sokkal inkább igazolt hitként látják a vallásos életforma választását. Leibowitz álláspontja számos kérdést vet fel: valóban elfogadható-e egy vallásos ember számára az az igazolás, hogy a hit (és a vallásgyakorlat) magyarázatában azt a szerepet, amely az észé volt átengedjük az akaratnak? Vajon létezik olyan antropológiai felfogás, amely igazolhatja a kognitív faktortól teljesen elvágva működő konatív faktor létét? Ésszerű azt feltételezni, hogy a vallás minden egyéb életterülethez képest egészen más természetű lenne, itt hozhatóak a tényektől teljesen függetlenül, abszolút szabad döntések az értékek választásáról? Miért éppen a vallás az a terület, ahol az ember képes függetlenné válni a társadalmi, történelmi, családi, gazdasági, intellektuális hatásoktól? És legfőképpen, vajon tényleg a szabadság megvalósulásaként kell értelmezni, ha az istenszolgálat vállalására az egyetlen érvünk az – hiszek, mert így akarom?

³⁵ V.ö. Kierkegaard, Sören: *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments*, (Hong, H.V. és Hong E.H.: ford. és szerk.), Princeton, Princeton University Press, 1968. 436-7. o.